

# Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir *Nurul-Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*

Jajang A Rohmana<sup>1</sup>

## Abstract

*This article studies the ideological motive of modernist Islam in the indigenous tafsir using local Sundanese language: Nurul-Bajan of Muhammad Romli and Ayat Suci Lenyepaneun of Moh. E. Hasim. Using critical discourse analysis approach, the author shows how the modernist ideology of Islam took place and influenced the interpretation of religious texts (tafsir), such as the Sundanese tafsir. This ideological tendency can be understood not only as the life background of the author as a local activist modernist Muslim, but also influenced by the historical situation in the 1970s and 1990s, when the strengthening of ideological rivalry between modernist and traditional Islam. Being Sundanese Muslim living in Sundanese region, they use local language media in the interpretation of the Qur'ān as an effective tool to disseminate modernist Islam.*

## Abstrak

*Artikel ini mengkaji tentang motif ideologi Islam modernis dalam tafsir lokal berbahasa Sunda: Nurul-Bajan karya Muhammad Romli dan Ayat Suci Lenyepaneun karya Moh. E. Hasim. Melalui pendekatan analisis wacana kritis, penulis menggambarkan bagaimana ideologi Islam modernis berlangsung dan berpengaruh terhadap teks keagamaan lokal seperti tafsir Sunda.*

*Kecenderungan ideologis tafsir lokal tersebut bisa dipahami tidak saja karena latar kehidupan penulisnya sebagai aktifis lokal Islam modernis, tetapi juga dipengaruhi situasi sejarah 1970-an dan 1990-an saat menguatnya persaingan ideologis antara Islam modernis dan tradisional. Sebagai Muslim Sunda yang hidup di tatar Sunda, mereka menggunakan media bahasa lokal dalam penafsiran al-Qur'ān sebagai sarana efektif untuk menyebarkan Islam modernis.*

**Keywords:** *tafsir Sunda, ideologisasi, Islam modernis, Islam Tradisional*

---

<sup>1</sup> Dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung. E-mail: jajang\_abata@yahoo.co.id

## Pendahuluan

Bagi sejarawan seperti Thomas W. Arnold, salah satu pendorong mudahnya proses Islamisasi di Nusantara adalah penyebarannya yang dilakukan secara damai.<sup>2</sup> Meski umumnya sarjana Barat menyebut peran besar para pedagang, tetapi bagi Anthony H. Johns, para sufi pengembaralah yang berperan dalam misi damai itu. Mereka mengembangkan tradisi intelektual Islam melalui pengadaptasian bahasa dan budaya lokal Nusantara, meski hasilnya seringkali dianggap tidak otentik dan pinggiran.<sup>3</sup> Kiranya bagi mereka, Islamisasi tidak mesti menyingkirkan nilai budaya setempat. Bahkan boleh jadi ia bisa memuluskan jalan penyebaran Islam secara lebih cepat dan efektif.

Situasi serupa meski berjalan lebih lambat, tampak dalam penyebaran Islam di tatar Sunda. Seiring tumbangannya Kerajaan Sunda pada 1579 oleh kerajaan Banten dan Cirebon, Islam semakin berpengaruh terhadap budaya orang Sunda.<sup>4</sup> Apa yang disebut Johns sebagai vernakularisasi misalnya,<sup>5</sup> banyak perbendaharaan bahasa Arab yang mempengaruhi bahasa Sunda dan selanjutnya dianggap sebagai bagian dari kekayaan bahasanya. Naskah *Carita Parahiyangan* dan *Sri Ajnyana* dari abad ke-16 kiranya merupakan bukti tertua kuatnya pengaruh itu. *Carita Parahiyangan* menyebut empat kata yang berasal dari bahasa Arab yaitu *duniya*, *niyat*, *selam* (Islam), dan *tinja* (istinja),<sup>6</sup> sedang *Sri Ajnyana* menyebut *Meukah* yang barangkali berasal dari nama kota suci Mekah.<sup>7</sup>

Selanjutnya, Islam yang mempengaruhi budaya Sunda itu, pada saat yang sama ia juga dipengaruhi. Berbagai adaptasi nilai budaya Sunda ke dalam

---

<sup>2</sup>Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam, The Preaching of Islam*, terj. A. Nawawi Rambe (Jakarta: Widjaya, 1981), cet. ke-2, 352.

<sup>3</sup>Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries* (Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004), 2; A.H. Johns, "Islamization in Asia: Reflection and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1 (June 1993), 45-46.

<sup>4</sup>Edi S. Ekadjati, "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII), *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda* (Bandung: Perhimpunan KB-PII, 2006), 28-29.

<sup>5</sup>Anthony H. Johns, "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'uf's treatment of an episode of the Joseph story in Tarjumān al-Mustafid", *Archipel*. Volume 57 (1999), 109.

<sup>6</sup>Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), 620.

<sup>7</sup>J. Noorduyn dan A. Teeuw, *Tiga Pesona Sunda Kuna*, terj. Hawe Setiawan (Jakarta: Pustaka Jaya, 2009), 168.

ragam kehidupan sosial budaya kaum Muslim menunjukkan kuatnya pengaruh budaya lokal dalam membentuk konstruksi identitas *Islamicate* Sunda.<sup>8</sup> Ini misalnya terlihat pada bentuk sarana keagamaan seperti masjid hingga ragam tradisi keagamaan orang Sunda seperti terjemah dan tafsir al-Qur'ān berbahasa Sunda yang berkembang jauh sebelum abad ke-18.<sup>9</sup>

Terdapat begitu banyak ragam terjemah dan tafsir berbahasa Sunda yang sudah dipublikasikan.<sup>10</sup> Ia mencerminkan semangat luar biasa orang Sunda dalam menerima ajaran Islam. Baginya, *menyundakan* al-Qur'ān menjadi jalan bagi pencerahan hati dan spiritual secara lebih meresap (*nyerep*).<sup>11</sup> Namun seiring perkembangan sosial-keagamaan, pembahasalokalan al-Qur'ān juga menjadi ajang berbagai kepentingan di tengah persaingan ideologi keagamaan.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> R. Kevin Jaques, "Islamicate Society", dalam Richard C. Martin, *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World Vol. 1* (New York: Macmillan, 2004), 364-365.

<sup>9</sup> Tentang beberapa naskah Al-Qur'an dari abad ke-18, lihat Edi S. Ekadjadi dan Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga* (Jakarta: YOI dan EFEO, 1999), 235-236.

<sup>10</sup> Di antaranya: *Al-Qur'an Sundawiyah* (Solo: Penerbitan Percetakan TB. Sitti Syamsiyah, 1927); Romli, *Qur'an Tarjamah Sunda* (Penyiar Islam Yogyakarta, 1955), cet. ke-3; Qamaruddin Shaleh, A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda* (Bandung: CV Diponegoro, 1971); Anwar Musaddad dkk., *Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda*, 3 Jilid (Bandung: Proyek Penerbitan Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda, 1974-1979); Mahyudin Syaf dan Hasan Bisri, *Tarjamah Surah Yasin* (Bandung, 1986); Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh* (Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994) dan *Nadoman Nurul Hikmah* (Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2010); Anwar Huda, *Qomus Al-Qur'an Basa Sunda*, 3 Jilid (Bandung: Al-Huda, 15 Juni 1997); Panitia Tarjamah Al-Qur'an Sunda dengan restu Hazrat Mirza Tahir Ahmad Khalifatul Masih IV a.t.b.a, *Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda*, 3 Jilid (Jakarta: Jamaah Ahmadiyah Indonesia, 1998); LPTQ Propinsi Jawa Barat dan Handam Citamatra Studio, *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda*, (Bandung: Kerjasama Pemprov Jabar, MUI, LPTQ, Kanwil Depag, 2002); M. Djawad Dahlan, *Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda* (Bandung: Pustaka Fithri, 2005); Kiai Miftahur Rahman, *Al-Huda Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda (Transliterasi) 30 Juz* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, Oktober 2009), transliterasi Ust. Anwar Abu Bakar, Lc; dan Maryah Maryati Sastrawijaya, *Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1* (Bandung: Kiblat, 2009).

<sup>11</sup> Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java", *Studia Islamika*, 7 (3): 2000, 31-65.

<sup>12</sup> Ideologi dalam tulisan ini merujuk pada pengertian sistem sosial dan gagasan moral dari sekelompok orang (kelompok Islam tradisional ataupun Islam modernis) yang didasarkan pada perbedaan ide tertentu dalam meyakini dan mempraktikkan ajaran Islam untuk kemudian didakwahkan pada masyarakat melalui produksi teks keagamaan (tafsir Sunda). Pengertian ini merujuk pada Clifford Geertz yang menggambarkan ideologi sebagai peta problematik realitas sosial dan matriks bagi penciptaan kesadaran sosial. Baginya ideologi bagian dari budaya yang berkaitan dengan representasi sosial dan sebuah komitmen pada nilai-nilai pokok. Lihat Alan Barnard and Jonathan Spencer (ed.),

Seperti dikatakan Ignaz Goldziher, tiap orang mencari keyakinannya dalam kitab suci dan secara spesifik menemukan apa yang ia cari di dalamnya (*kullumri'in yaṭlub 'aqā'idah fī hādhā al-kitāb al-muqaddas, wa kullumri'in yajid fih 'alā wajh al-khuṣṣ mā yaṭlubuh*).<sup>13</sup>

Dalam hal ini, Mark R. Woodward yang pernah meneliti teks *Riyāḍ Al-Ṣāliḥin* Al-Nawawi terjemah Indonesia (Muamal Hamidy dan Imron Manan), mengatakan: "*As a whole, the work makes a case for the Islamic character of Javanese values and argues indirectly that the Islam of the pesantren tradition is closer to the textual tradition and Javanese culture than is Indonesian modernism.*"<sup>14</sup> Tulisan ini berusaha membuktikan kebenaran pernyataan Woodward tersebut tentang sejauh mana pemikiran Islam modernis di Indonesia cenderung menjaga jarak dari tradisi budaya lokal dibanding Islam pesantren (tradisional). Kajian akan difokuskan pada teks keagamaan yang menunjukkan adanya ideologisasi Islam modernis termasuk kritiknya terhadap Islam tradisional dan tradisi Sunda yang menekankan pada formulasi adat dan budaya lokal.<sup>15</sup>

Teks yang menjadi perhatian adalah tafsir al-Qur'ān berbahasa Sunda (tafsir Sunda): *Nurul-Bajan* karya Muhammad Romli dan *Ayat Suci Lenyepaneun* karya Moh. E. Hasim. Ia dipilih karena tiga alasan utama. *Pertama*, keduanya dianggap paling jelas mewakili kepentingan Islam modernis. Penulisnya sama-sama pernah aktif atau memiliki kontak dengan gerakan tersebut. *Kedua*, penafsirannya berisi penjelasan luas makna al-Qur'ān yang dihubungkan dengan realitas masyarakat pada masanya (*adab al-ijtimā'ī*). *Kedua* ditulis pada era Orde baru (1970-an dan 1990-an) dengan menitikberatkan pada penjelasan kontekstual sebagai cerminan dinamika sosial-keagamaan yang dihadapi penulisnya. *Ketiga*, keduanya termasuk karya yang cukup banyak beredar di tatar Sunda seiring dengan semakin meningkatnya

---

*Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology* (London & New York: Routledge, 2002), 442.

<sup>13</sup> Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiy*, terj. 'Abdul Halim Najjar (Kairo: Maktabah Al-Khanji bi Miṣr wa Maktabah Al-Muthanna bi Baghdad, 1955), 1.

<sup>14</sup> Mark R. Woodward, "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1993), 565.

<sup>15</sup> Modernis dan tradisional merupakan dua kelompok Muslim di Indonesia yang bersaing mengendalikan masyarakat Islam terutama terjadi sekitar 1900-1960-an ketika keduanya muncul. Meski keduanya sama-sama Sunni, tetapi berbeda kecenderungan. Islam modernis menekankan pada upaya purifikasi Islam dan kalangan tradisional menekankan pada pemertahanan tradisi. Lihat Ruth T. McVey, "Faith as an Outsider Islam in Indonesian Politics," in James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 199-225.

publikasi buku-buku agama berbahasa Sunda pasca kemerdekaan dan mundurnya penerbitan buku bahasa Sunda non-agama (sastera).<sup>16</sup> Karya Romli termasuk karya perintis dalam genre cetak tafsir non-litograf era 1970-an yang sedikitnya dicetak ulang hingga cetakan ketiga, sementara karya Hasim masih dicetak ulang hingga sekarang (cetakan kelima).

### Tafsir Sunda: Bahasa dan Ideologi

Tafsir berasal dari kata *al-fāsr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup.<sup>17</sup> Karenanya ia dipahami sebagai penjelasan, penyingkapan, serta penampakan makna yang dipahami akal dari al-Qur’ān dengan menjelaskan makna yang sulit atau belum jelas.<sup>18</sup> Tujuannya diorientasikan bagi terwujudnya fungsi utama al-Qur’ān sebagai petunjuk hidup manusia menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.<sup>19</sup>

Di tatar Sunda, tafsir ditulis dan diajarkan dalam beragam bahasa. Tafsir berbahasa Arab banyak beredar di kalangan pesantren dan tafsir Sunda atau Indonesia yang dibaca Muslim Sunda pada umumnya.<sup>20</sup> Di lingkungan pesantren, tafsir Arab termasuk ke dalam elemen inti kurikulum.<sup>21</sup> Tafsir Sunda beraksara *pegon* juga masih digunakan, meski terbatas di pesantren tradisional.<sup>22</sup> Meski pesantren Sunda banyak menggunakan tafsir Arab, seperti

---

<sup>16</sup> Ajip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2004), 78.

<sup>17</sup> Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid 2 (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Islamiyyah, t.th.), 317.

<sup>18</sup> Mannā’ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* (Beirut: Manshūrat Al-‘Aṣr al-Ḥadīth, t.th.), 323.

<sup>19</sup> Muhammad ‘Abduh, *Tafsīr Al-Fātiḥah wa Juz ‘Ammah* (Kairo: Al-Hay’ah Al-‘Ammah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2007), 8.

<sup>20</sup> Dalam konteks kajian tafsir lokal di Indonesia, secara umum terdapat tiga bahasa tafsir: Arab, Indonesia dan bahasa lokal-daerah. Bahasa lokal ditulis dengan dua jenis tulisan, aksara lokal (baik Melayu-Jawi, *pegon* Jawa atau Sunda, dan lainnya) dan aksara Latin. Tafsir Arab dirintis oleh Nawawi Al-Bantani dalam *Tafsīr Munīr li Ma’ālim Al-Tanzīl* sekitar abad ke-19. Lihat Didin Hafiduddin, “Tafsīr al-Munīr Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara” dalam Ahmad Rifa’i Hasan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1992), cet. ke-4, 39-56.

<sup>21</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1981), 20.

<sup>22</sup> Di beberapa pesantren tradisional pasca era KH. Ahmad Sanusi di era 30-an, kini kembali muncul upaya penerbitan lokal pesantren untuk menerbitkan secara independen terjemah kitab-kitab kuning pesantren ke dalam bahasa Sunda beraksara *pegon* dengan *logat gantung*. Salah satunya K.H. Ahmad Makki dari Pesantren Salafiyah Babakantipar Sukabumi sejak 1989. Selain kitab-kitab ilmu alat, fiqh, dan hadis, Makki menerjemahkan kitab tafsir seperti *Tafsir Al-Jalalayn* (Sukabumi: Percetakan Al-Salafiyah, tt.) ke dalam bahasa Sunda dalam 6 jilid. Penulis lainnya Muhammad

*Al-Jalālayn*, tetapi bahasa pengantarnya masih menggunakan bahasa lokal (Sunda atau Jawa).

Seiring dengan maraknya penerbitan Islam di era modern, beberapa tafsir Sunda beraksara Roman-Latin mulai dipublikasikan. Tafsir jenis ini umumnya beredar di toko buku, sebagian kecil ada pula di toko kitab.<sup>23</sup> Meski ulama tradisional mempersoalkan otoritas tafsirannya, kaum Muslim perkotaan cenderung menerimanya karena dianggap memudahkan dalam mempelajari al-Qur'an melalui bahasa sehari-hari.<sup>24</sup> Publikasi tafsir Sunda menjadi rujukan penting bagi penguatan Islam di masyarakat melampaui berbagai pengajaran melalui *pangaosan* di mesjid-mesjid pedesaan di Jawa Barat.<sup>25</sup> Karenanya bisa dipahami bila beberapa tafsir Sunda memiliki peranan penting dalam penyebaran gagasan Islam modernis. Di dalamnya tercermin respons kritis terhadap kondisi sosial keagamaan masyarakatnya yang didominasi paham tradisional. Ia mampu memadukan fungsi bahasa lokal sebagai sarana komunikasi dengan penafsiran rasional yang diselubungi kepentingan ideologi keagamaan penulisnya. Karenanya kedudukan tafsir Sunda sama sekali tidak bisa dilepaskan dari *epistémé* sosial keagamaan pada masanya.

Terdapat dua hal penting dalam tafsir Sunda dilihat dari kepentingannya sebagai sarana penyuplai gagasan Islam modernis. *Pertama*, penggunaan bahasa Sunda sebagai bahasa tafsir. Bahasa Sunda digunakan terbatas sebagai sarana untuk memudahkan pemahaman. Meski terdapat banyak adaptasi dan negosiasi konsep bahasa (Sunda dengan Arab), tetapi di sini penggunaannya terbatas pada fungsionalisasi bahasa secara pragmatis. Sulit kiranya menemukan nuansa sastra Sunda di dalamnya sebagaimana karya-karya keagamaan Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Inilah yang oleh Iip Zulkifli Yahya ditengarai sebagai bagian dari keberhasilan Belanda dalam menjauhkan pesantren dari aktifitas

---

Abdullah bin Al-Hasan dari Pesantren Caringin Sukabumi juga menerbitkan *Sa'adat Al-Darain fi Tarjamat Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim li Jalal Al-Din Al-Suyuti wa Jalal Al-Din Al-Mahalli* (Jakarta: Maktabah Dar Al-Hikmah, t.th.).

<sup>23</sup> Martin van Bruinessen, "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), no: 2/3, Leiden, 227.

<sup>24</sup> Tentang dinamika otoritas penulis tafsir di Indonesia, lihat Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tadjul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 106-107.

<sup>25</sup> Muslim pedesaan di tatar Sunda umumnya masih sangat mengandalkan bahasa Sunda dalam kehidupan sehari-hari. Mereka juga lebih menyukai ceramah-ceramah keagamaan dalam bahasa Sunda yang dirasakan lebih akrab dan jenaka. Legenda dai seperti KH. A.F. Ghazali (w. 2001) sangat menyadari kedudukan sosial bahasa Sunda ini, sehingga sangat masyhur di pedesaan tatar Sunda. Lihat Jullian Millie, *The People's Religion, The Sermons of A.F. Ghazali* (Bandung: Cupumanik, 2008), 9-11.

budaya Sunda hingga diambil alih perannya oleh kaum *ménak* (Jawa: *priyayi*).<sup>26</sup> Meski kemudian hal ini dibantah Ajip Rosidi, bahwa baik orang pesantren maupun kaum *ménak* sebetulnya sama-sama saling berprasangka. Kalangan pesantren menganggap kurang baik terhadap kegiatan budaya yang tidak berdasar pada agama. Sebaliknya kalangan kaum *ménak* juga berprasangka bahwa lembaga pesantren hanya bergelut dengan agama saja dianggap akan membawa kemunduran.<sup>27</sup> Kiranya keduanya sepakat bahwa pesantren memiliki kontribusi penting terutama dalam menghidupkan bahasa Sunda sebagai wadah aktifitas budaya keagamaan.

*Kedua*, pembentukan identitas Islam modernis melalui ideologisasi tafsir. Ini muncul seiring dengan masuknya pengaruh gerakan pembaharuan Islam di Mesir terutama Al-Afghani dan Abduh pada awal abad ke-20.<sup>28</sup> Berkembangnya pemikiran Islam modernis (*purist Muslim*) yang puncaknya ditandai dengan lahirnya gerakan Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam (1923) berkontribusi pada peningkatan publikasi buku-buku agama. Gerakan ini menghendaki perubahan budaya melalui pengidentifikasian tradisi Islam standar *ala* Timur Tengah yang hendak dijadikan *modus operandi* dalam masyarakat lokal.<sup>29</sup> Mereka mengasumsikan adanya sebuah identitas Islam yang lebih murni dan modern, serta mencoba mengumpulkan kekuatan dalam meneguhkan ekspresi lokalitas Islam yang tidak lagi didominasi mitos, tahayul dan kepercayaan lokal yang dianggapnya mengganggu kemurnian akidah.<sup>30</sup> Kendati demikian, seperti dikatakan Mitsuo Nakamura, *reformist Islam is not antithetical to Javanese culture but an integral part of it, and what reformists*

---

<sup>26</sup> Istilah *ngalogat* misalnya tidak ada dalam entri *Ensiklopendi Sunda*. Iip Zulkifli Yahya, "Tradisi Ngalogat di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas" dalam A. Budi Susanto (ed.), *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 279-281. Tidak hanya Iip, antropolog Millie juga merasa heran, sosok seperti A.F. Ghazali juga tidak ada dalam ensiklopedi tersebut. Jullian Millie, *The People's Religion*, 10. Jullian Millie, "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory", dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), 80-81.

<sup>27</sup> Ajip Rosidi, *Gerakan Kasundaan* (Bandung: Kiblat, 2009), 71-72.

<sup>28</sup> Howard M. Federspiel, "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination," *The Muslim World*, 92 (2002), p. 373-374.

<sup>29</sup> James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Los Angeles: University of California Press, 1978), 1; Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957* (Leiden: Brill, 2001), vii; Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in A Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life* (Canberra: ANU E Press, 2007).

<sup>30</sup> Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. ke-8, 108.

*have been endeavouring is, so to speak, to distil a pure essence of Islam from Javanese cultural traditions. The final product of distillation does retain a Javanese flavour.*<sup>31</sup>

Upaya penyaringan unsur budaya lokal itu dilakukan dengan interpretasi ajaran agama yang disebarkan melalui sejumlah publikasi teks keagamaan berbahasa lokal. Kalangan Islam modernis di wilayah perkotaan tatar Sunda—terutama diwakili oleh aktifis Muhammadiyah dan Persis—melakukan upaya serius dalam menyebarkan paham pembaharuan ini. Upayanya tidak saja melalui jalur pertemuan umum, tabligh, debat dan polemik, khotbah, kelompok studi, mendirikan sekolah, menyebarkan atau menerbitkan pamflet-pamflet, majalah dan kitab-kitab.<sup>32</sup>

Tidak saja kitab atau buku-buku agama di bidang fiqih, tetapi juga tafsir Sunda. Tahun 1930-an, A. Hassan, guru Persatuan Islam, diketahui menerbitkan terjemah *Tafsir Al-Furqan* dalam bahasa Sunda.<sup>33</sup> Terjemah serupa dilakukan atas karya H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat Basa Sunda* (1986, 2002).<sup>34</sup> Awal tahun 1960, Muhammad Romli, aktifis Majelis Ahlus Sunnah Cilame (MASC) Garut yang cenderung berhaluan Islam modernis, kemudian menerbitkan tafsir *Nurul Bajan* (3 jilid) bersama H.N.S. Midjaja. Di tahun 1971, Romli juga kembali menerbitkan tafsir Sunda dengan format lebih singkat, *Tafsir Al-Kitabul Mubin*. Kemungkinan keduanya merupakan reproduksi dari *Qoeran Tardjamah Soenda* yang sudah lebih dulu dipublikasikan sekitar tahun 1950-an. Ia merupakan karya lengkap pertama Romli yang diterbitkan “Poestaka Islam” Bandoeng dalam 3 jilid.<sup>35</sup> Namun dari sekian banyak tafsir modernis tersebut, kiranya karya Hasim dianggap tafsir yang paling lengkap. Ia mempublikasikan tafsir *Ayat Suci Lenyeupaneun* tahun 1984.

Beberapa publikasi tafsir Sunda ini selain menjadi sarana penguatan Islam bagi masyarakat lokal—sebagaimana pendahulunya seperti Ahmad Sanusi

---

<sup>31</sup> Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 182-3, seperti dikutip Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010), xx.

<sup>32</sup> Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, 97 dan 103.

<sup>33</sup> A. Hassan, *Al-Foerqan Tafsir Qoer'an Basa Soenda*, disalin koe Djoeragan Mh. Anwar Sanuci jeung Djoeragan Mh. Doenaedi (Bandoeng: Persatoean Islam, Januari 1929).

<sup>34</sup> H. Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat Basa Sunda*, terj. H.M. Soelaeman (Bandung: CV. Angkasa, 2002), cet. ke-2.

<sup>35</sup> Adjengan H. Moh. Romli (Leles), *Qoeran Tardjamah Soenda Djoez 1-30, 3 Jilid* (Poestaka Islam Bandoeng, Dirj. “KITA” Dk., t.th.). Lihat juga bagian Daftar Bacaan dalam K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin*, 11; Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah*, Juz 1, bagian *Buku Paniten*, 103-106.



(1888-1950)<sup>36</sup> melalui *Rauḍat Al-'Irfān* dan *Malja' Al-Ṭālibīn* (1930)—sekaligus juga menjadi sarana penyampaian ideologi Islam modernis. Misi ideologi Islam pembaharu ini terutama sangat tampak pada tafsir *Nurul-Bajan* dan *Ayat Suci Lenyepaneun*. Kajian ini fokus pada analisis wacana kritis terhadap mekanisme internal teks dalam menyampaikan pesan ideologi yang dianut penulis kedua tafsir tersebut. Tentu saja dengan tidak mengabaikan konteks sosial-keagamaan di seputar teks dan cara ia dipahami oleh pembacanya.<sup>37</sup> Dilihat dari latar penulis, substansi tafsir, dan mayoritas penggunaannya, kedua teks bisa dianggap paling mewakili pemikiran kaum Islam modernis. Karenanya kepentingan ideologisasi tafsir Sunda ini yang dimaksud adalah misi penyebaran paham atau pemikiran kalangan Islam modernis itu.

### Sekilas tentang Romli (1889-1981) dan Hasim (1916-2009)

Tidak terlalu banyak informasi tentang kehidupan Mhd. Romli. Ia yang bernama lengkap K.H. Muhammad Romli bin H. Sulaiman lahir di Kadungora Garut tahun 1889. Pendidikannya ditempuh di Sekolah Rakyat dan beberapa pesantren di Jawa Barat termasuk Pesantren Gunung Puyuh Sukabumi pimpinan K.H. Abdurrahkim, ayahnya Ahmad Sanusi. Ia kemudian berangkat ke Mekah selama sebelas tahun. Sempat aktif di Syarikat Islam (SI) atau PSI. Pada era pra-kemerdekaan, Romli juga beserta ulama Priangan lainnya seperti K.H. Yusuf Tojiri dikenal sebagai ulama yang ikut aktif dalam organisasi MASC,<sup>38</sup> sebuah organisasi kaum reformis yang tidak kalah agresif dan keras sebagaimana Persis dalam memperjuangkan ideologi *al-rujū' ilā al-Qur'ān wa*

---

<sup>36</sup> Ahmad Sanusi, *Rauḍat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān* (Sukabumi: Pesantren Gunung Puyuh, t.th.); Ahmad Sanusi, *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafsir Kalām Rabb al-'Alamīn (Pangadjaran Basa Soenda)*, Jilid 1 (Batavia Centrum, Kantor Cetak Al-Ittihad, 1931/1349 H). Tentang Sanusi, lihat Dadang Darmawan, "Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi," Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

<sup>37</sup> Analisis wacana kritis digunakan untuk menyinkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa dalam penulisan tafsir. Ia menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas, sesuai dengan pikirannya, sebab berkaitan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa dalam konteks ini dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi di dalamnya. Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 7.

<sup>38</sup> Tentang Yusuf Tojiri, lihat Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987).

*al-Sunnah* (kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah). MASC sempat terlibat polemik dengan para ulama AII pimpinan Sanusi.<sup>39</sup>

Romli pernah pula menjadi Camat di Kadungora pada 1948. Kemudian sempat diasingkan di Nusakambangan pada masa Orde Lama, karena aktifitas dakwahnya. Sebagai ulama ia tidak ikut organisasi tertentu, namun secara ideologis, ia memiliki kesamaan visi dalam pembaharuan Islam dan banyak bergaul dengan aktifis Muhammadiyah dan Persis. Romli mendirikan Pesantren Nurul Bayan di kediamannya. Ia memiliki tiga putra dan satu anak asuh dari kakaknya. Meninggal dalam usia sekitar 92 tahun di Sindangpalay Bandung dan dimakamkan di kampung halamannya Kampung Haurkuning Desa Hegarsari Kadungora Garut pada 1981.<sup>40</sup> Karya-karyanya umumnya ditulis dalam bahasa Sunda, antara lain *Tafsir Nurul-Bajan* (Bandung: (N.V. Perboe, 1960), *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1974), *Al-Hujaj al-Bayyinah dina Hukum Salat Jum'ah* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975), *Haqqul Janazah, Al-Jami al-Shahih Mukhtashar Hadits Shahih Bukhari Terjemah Basa Sunda, Tungtunan Sholat* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982), cet. ke-2. dan lain-lain.<sup>41</sup>

Dalam mempublikasikan tafsir *Nurul-Bajan*, Romli tidak sendiri. Ia didampingi H.N.S. Midjaja (Hj. Neneng Sastra Mijaya) atau lebih dikenal Jaksa Neneng, yang dikenal sebagai jaksa dan pengusaha percetakan "Perboe" singkatan dari Perusahaan Bumiputera (1938). Sempat berguru agama pada Tuan A. Hassan dari Persis. Selama dalam tahanan ia mempelajari al-Qur'an dalam terjemahan bahasa Belanda oleh Sudewo. Selama Orde Baru ia sempat

---

<sup>39</sup> MASC merupakan organisasi keagamaan di Kabupaten Garut yang terdiri dari para ulama modernis aktifis SI atau PSI. Seperti K.R.H. Muhammad Zakaria, K.H. Yusuf Tojiri, K.H. Muhammad Anwar Sanusi, K.H. Abdul Qohar, K.H. Muhammad Bakri, K.H. Fatah, R.H. Sutawijaya dan Romli sendiri. Selain melalui dakwah dan tabligh, MASC menyebarkan fahamnya juga melalui koran dan majalah terutama dengan menggunakan bahasa Sunda. Seperti *Sipatahoenan*, *Tjahya Islam*, dan *Atikan Ra'jat*. Para ulama MASC inilah yang lebih dahulu berpolemik dengan ulama tradisional seperti Sanusi dari Sukabumi. Tetapi beberapa ulamanya diakui justru sebelumnya sempat belajar dan berguru kepada *ajengan* Cantayan itu. Pada pasca kemerdekaan, ulama MASC ini diduga ikut terlibat dalam propaganda PNI di Garut. Lihat Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), 171-174. Romli sempat terjerumus dalam proraganda PNI misalnya melalui organisasi *Jami'atul Muslimin* (Jamus) di bawah PNI.

<sup>40</sup> Hasil wawancara dengan Farid Ma'ruf Noor (62 tahun), cucu Romli pada Kamis, 15 Maret 2012 pukul 17.00 di Margahayu Bandung.

<sup>41</sup> Suhendar, "Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli dalam *Al-Kitabul Mubin*," Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2004, 36-37.

tinggal di Belanda dan akhirnya meninggal di Bandung.<sup>42</sup> Kedekatan Romli dengan Neneng kemungkinan besar selain karena keduanya memiliki kesamaan ideologi Islam pembaharu juga karena keberadaan Neneng sebagai pengusaha percetakan.

Selanjutnya dibanding Romli, Hasim lebih banyak diketahui kehidupannya. Moh. E. Hasim atau Mohammad Emon Hasim lahir di Ciamis pada 15 Agustus 1916. Ia memang bukan *ajengan* sebagaimana Romli, melainkan guru bahasa asing di sekolah menengah dan perguruan tinggi. Ia belajar bahasa Arab secara otodidak. Hasim menguasai bahasa Arab, Inggris, Jepang dan Belanda. Sempat belajar dan kemudian mengajar di sekolah Muhammadiyah. Hasim lebih banyak belajar bahasa dan agama secara otodidak. Semasa zaman pergerakan, ia beberapa kali ditangkap Belanda, menjadi tahanan rumah hingga kemudian melarikan diri ke Bandung dan melanjutkan profesinya sebagai guru bahasa di berbagai lembaga pendidikan. Setelah pensiun, ia belajar sendiri agama dan bahasa Arab, lalu menulis buku-buku agama berbahasa Sunda termasuk tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* (1990-1993).<sup>43</sup> Berkat karya inilah, pada 10 April 1994, ia mendapatkan penghargaan Sastra Rancagé dalam kategori karya berbahasa Sunda pada 31 Januari 2001. Meninggal pada 2009 dan dikebumikan di Pemakaman Sirnaraga tidak jauh dari rumahnya di Jl. Mahmud 5 Pasirkaliki Bandung.<sup>44</sup> Beberapa karya telah disusunnya: *Grammar and Exercise Elementary Grande*, *Kamus Istilah Islam*, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* (Bandung: Pustaka, 1996), *Hadis Penting Papadang Ati* (Bandung: Pustaka, 1997), *Hadis Penting Pelita Hati*, *Ayat Suci lenyepaneun 30 Jilid* (Bandung: Pustaka, 1984), *Ayat Suci dalam Renungan 30 Jilid* (Bandung: Pustaka, 1998), *Iqra (Bacaan dan Tulisan)*, *Khatbah Shalat Juma'ah* (Bandung: Pustaka, 2006).

#### **Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun**

*Nurul-Bajan* ditulis dengan ejaan lama dan hanya sampai juz ketiga (QS. Ali 'Imran [3]: 91). Banyak sumber yang digunakan, di antaranya tafsir Arab seperti *al-Manār*, *al-Marāghī*, *Fathul Qādir*, *Al-Baidāwī*, *Madārik al-Tanzīl*, *Lubab al-Ta'wīl*, *Al-Ṭabarī*, dan lainnya. Termasuk beberapa sumber tulisan berbahasa Inggris dan Belanda. Hanya dua sumber berbahasa Indonesia, yakni *Tafsir Al-Qur'anul-Karim* karya H.A. Halim Hasan, Zainal Arifin Abbas dan

---

<sup>42</sup> Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, 438.

<sup>43</sup> Ajip Rosidi (ed.), *Ensiklopedi Sunda*, 266.

<sup>44</sup> Wawancara dengan Ibu Halimah (61 tahun), anak ketiga Hasim, pada Selasa 13 Maret 2012 jam 09.00 di Bandung. Lihat juga Her Suganda, "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua", *Kompas*, 13 Juli 2004.

Abdurrohim Haitami dan *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus. Salah satu pendorong ditulisnya karya ini, menurut Romli dikarenakan belum ada tafsir Sunda yang lengkap.<sup>45</sup> Meski demikian, dengan alasan yang kurang jelas, Romli pun akhirnya tidak lengkap pula menyelesaikan tafsirnya.

Dilihat dari uraiannya, sebagaimana umumnya penulis Islam modernis di Indonesia, Romli banyak dipengaruhi Muhammad Abduh (1849-1905) dan murid-muridnya terutama Rasyid Ridha (1865-1935) dan Mushthafa Al-Maraghi (1881-1945).<sup>46</sup> Pengaruh tersebut tampak jelas dalam *Nurul-Bajan*. Tidak hanya mengutip pendapatnya, tetapi metode penafsirannya, yakni *tafsir bi al-ra'y* (tafsir dengan ijtihad pemikiran) dengan metode *tahlili* (penafsiran dengan mengikuti urutan tertib mushaf) dan corak *adab al-ijtimā'i* (tafsir dengan penjelasan yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat).<sup>47</sup>

Sistematika penyajiannya diawali dengan pencantuman teks ayat, lalu diberikan terjemah perkata, kemudian dicantumkan transliterasi Latin, terjemah ayat keseluruhan dan terakhir uraian penafsiran. Penafsirannya secara umum berisi makna global ayat, penjelasan tentang masalah tertentu terkait ayat dengan sesekali merujuk pada hadis sahih, pendapat para ahli tafsir Sunni klasik maupun modern disertai penjelasan yang dianggap penting untuk dibahas. Satu ayat rata-rata dijelaskan dalam dua atau tiga halaman.<sup>48</sup> Model penyajian semacam ini sangat berbeda dengan tafsir Romli berikutnya, seperti *Al-Kitabul Mubin*.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*, Jilid 1 (Bandung: N.V. Perboe, 1966), cet. ke-2, viii. Menurut Romli, sebetulnya sudah ada tafsir Sunda tetapi tidak lengkap. Kemungkinan yang dimaksud adalah karya Ahmad Sanusi di mana ia juga sempat berguru kepadanya. Tetapi apakah ia tidak tahu bahwa Sanusi telah menulis lengkap *Rauḍat al-'Irfān* 30 Juz. Kemungkinan besar, Romli sudah mengetahuinya. Tetapi karena karya Sanusi beraksara pegon, maka ia menganggapnya masih belum lengkap.

<sup>46</sup> M. Abdullah et.al., "The Influence of Egyptian Reformist and Its Impact on the Development of the Literature of Quranic Exegesis Manuscripts in the Malay Archipelago," *Arts and Social Science Journal*, 52 (2012), 6.

<sup>47</sup> Lebih jauh tentang metodologi tafsir lihat Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *Al-Tafsir wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.); Muḥammad 'Alī Iyazī, *Al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Mu'assasah al-Tibā'iyah wa Nashr Wizārat al-Thaqāfah al-Islāmiyah, 1415 H).

<sup>48</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 3, 692-693.

<sup>49</sup> Dibanding *Nurul-Bajan* yang masih menggunakan ejaan lama, *Al-Kitabul Mubin* sudah menggunakan pola penulisan ejaan yang disempurnakan (EYD). Karya tafsir ringkas ini disusun dalam dua jilid lengkap 30 Juz dengan 160 buah catatan kaki sebagai tafsir yang menjelaskan kata atau kalimat dalam ayat. Meski ditulis oleh orang yang sama, *Al-Kitabul Mubin* sama sekali tidak memperlihatkan kesamaannya dengan *Nurul-Bajan* dalam terjemah bahasa Sundanya. Karya ini mencantumkan "ruku" untuk setiap tema ayat dalam setiap surat. Pola ini kemudian diadopsi *Kitab Suci Al-Qur'an*

Sementara itu, *Ayat Suci Lenyepaneun* bisa dianggap sebagai tafsir pertama dalam bahasa Sunda yang dianggap paling lengkap (30 jilid). Ia ditulis dengan bahasa Sunda *lancaran* yang mudah dimengerti. Rata-rata satu jilid 300-400 halaman. Salah satu kelebihanannya, Hasim memberi ilustrasi peristiwa di masyarakat yang relevan dengan ayat sehingga terasa lebih aktual dan populer pada masanya. Sebagaimana Romli, metode tafsirnya menggunakan *tafsir bi al-ra'y* dengan metode *tahlili* dan bercorak *adab al-ijtima'i*.

Sistematika tafsir ini diawali dengan mencantumkan ayat yang akan dibahas disertai transliterasi Latin, baru kemudian dijelaskan arti kata demi kata dan uraian penafsiran. Sesekali digunakan hadis Nabi, tetapi sayangnya, Hasim hampir tidak pernah merujuk pada tafsir lain yang dianggap standar. Ia di beberapa tempat kadang menggunakan temuan sains modern seperti astronomi. Menurut pengakuannya, ia hanya menggunakan terjemah dan tafsir Indonesia (di antaranya Al-Azhar) dan bahasa Inggris, ditambah kamus bahasa Sunda dan buku pengajaran bahasa Arab dalam bahasa Inggris.<sup>50</sup> Bahasa Sunda *lancaran* yang digunakannya mudah dipahami bagi keumuman orang Sunda, meski di bagian akhir ia juga melampirkan penjelasan bagi kata-kata tertentu yang dianggap sulit atau jarang digunakan.

Penyusunan *Ayat Suci Lenyepaneun* menurut Hasim, dilatarbelakangi beberapa alasan di antaranya: keinginannya memelihara bahasa Sunda,<sup>51</sup> dorongan untuk mempelajari agama langsung dari sumbernya dan kewajiban menyampaikannya, serta pengalaman ketidakpuasannya terhadap tafsir yang ada, baik metode maupun bahasanya.<sup>52</sup> Ia seringkali termenung memikirkan relevansi ayat dengan kondisi zaman yang dialaminya. Ketika sudah ditemukan, lalu ia ungkapkan dengan kalimat yang sesuai dengan jiwa ayat agar bisa

---

*Tarjamah Sunda* terbitan Jemaat Ahmadiyah. Pada 1977, *Al-Kitabul Mubin* kemudian memiliki tanda tashih dari Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI tertanggal 10 September 1977 dengan nomor tashih j-III/223/B-II/77. Lihat K.H. Muhammad Ramli, *Al-Kitabul Mubin Tafsir Basa Sunda* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1991), halaman terakhir Jilid 2.

<sup>50</sup> Moh. E. Hasim, "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", dalam Perhimpunan KB-PH, *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama*, 87. Lihat juga Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 11 (Bandung: Pustaka, 1984), v.

<sup>51</sup> "*Sanaos sanés ahli basa budaya keukeuh hayang ngamumulé basa sunda warisan ti nini-moyang. Teu téga ari diantep sina nu badé dianak-térékeun mah*" (Sekalipun bukan ahli budaya Sunda, saya sangat ingin memelihara bahasa Sunda warisan dari nenek-kakek. Tidak tega kalau sampai dibiarkan kalau sampai dianaktirikan). Moh. E. Hasim, *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna* (Bandung: Pustaka, 1996), v.

<sup>52</sup> Moh. E. Hasim, "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun", 87.

meresap ke dalam hati sanubari.<sup>53</sup> “Jiwa kalimat itulah yang harus dipahami dan dijadikan pegangan, mengingat struktur bahasa Arab berbeda dengan bahasa lainnya,” demikian pengakuannya.<sup>54</sup>

### ***Bubuka dan Muqaddimah* sebagai Pembuka Ketegasan Sikap**

Layaknya buku-buku keagamaan lainnya, kedua tafsir Sunda ini dimulai dengan memberikan kata pengantar (*bubuka* atau *muqaddimah*). Di sini dijelaskan latar belakang penyusunan tafsir dan tujuannya. Romli misalnya dalam bagian *bubuka* menyebut beberapa alasan: 1) Kewajiban kaum Muslim mengajak dan menyebarkan ajaran agama; 2) Ketiadaan tafsir yang lengkap dalam bahasa Sunda; 3) Makin banyak pihak yang hendak merusak Islam, karena kurang penerangan agama dan membaca kitab-kitab berkualitas akibat pembatasan kaum penjajah terhadap kitab tersebut, ditambah masih banyak kyai yang merasa cukup dengan ilmunya; 4) Banyaknya masalah khilafiyah yang diperselisihkan di masyarakat, seperti membaca al-Qur’ān saat ada yang meninggal, ayat dijadikan jimat, dan lainnya. Selain itu terdapat pula pengaruh dari luar Islam yang tidak bersumber dari al-Qur’ān dan hadis seperti peringatan hari besar Islam, pergaulan bebas, upacara seputar kematian, acara tukar cincin, ulang tahun, dan lainnya. Melihat berbagai kenyataan inilah Romli merasa terdorong untuk menyusun tafsir Sunda.<sup>55</sup>

Uraian *bubuka* tafsir tersebut jelas memperlihatkan kepentingan ideologi Islam modernis yang cenderung puritan. Ia berusaha menjaga ortodoksi Islam dari unsur-unsur asing yang dianggap sinkretik dan bertentangan dengan akidah Islam.<sup>56</sup> Kepentingan yang sama disampaikan pula oleh Hasim dalam *muqaddimah* tafsirnya:

*Seueur ummat Islam di lembur urang nu ngagaduhan kayakinan yén al-Qur’an téh cekap diaos wungkul teu peryogi kaharti eusina...pola pikir sapertos di luhur bakal ngagiring ummat Islam kana golongan ummat anu taklid sareng jumud, gampil dibantun sumarimpang kaluar tina pituduh Nu Maha Agung dina sadaya widang, akidah dicampur syirik, ubudiah katut muamalah pinuh ku bid’ah sareng khurafah. Urang teu sadar yén macem-macem bid’ah nu asalna ti luar Islam dinisbatkeun kana agama urang. Ieu téh akibat tina teu ngarti kana pituduh nu kaunggel dina al-Qur’an sareng*

<sup>53</sup> Hasim, “Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun”, 90.

<sup>54</sup> Her Suganda, “Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua”, 12.

<sup>55</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, viii-xii.

<sup>56</sup> Tentang gerakan puritanisme dan ortodoksi Islam modernis, lihat James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Arizona: Arizona State University, 1992); Howard M. Federspiel, “The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia”, *Indonesia* 10 (October), Cornell Modern Indonesia Project, 1970.

*Hadis. Kumargi bodo katotoloyoh dugi ka ngeunah dibobodo deungeun, malah upami aya nu ngageuing batan nganuhunkeun kalah ngamusuhan.*<sup>57</sup>

(Banyak umat Islam di daerah kita yang memiliki keyakinan bahwa Al-Qur'an cukup dibaca saja tidak perlu dipahami isinya...pola pikir seperti di atas akan menggiring umat Islam pada golongan umat yang taklid dan jumud, mudah dibawa menyimpang keluar dari petunjuk Yang Maha Agung dalam segala bidang, akidah dicampur dengan syirik, ubudiah dan muamalah penuh dengan bid'ah dan khurafah. Kita tidak sadar bahwa bermacam bid'ah yang berasal dari luar Islam dinisbatkan pada agama kita. Ini merupakan akibat dari ketidakpahaman pada petunjuk yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis. Karena kebodohan sampai merasa enak dibodohi orang lain, bahkan kalau ada yang mengingatkan, dari pada berterima kasih malah memusuhi).

*Upami ningal ngahunyudna ummat Islam di nagara urang, 90% kirang saeutik ti jumlah pangeusi nagri, bener-bener matak reueus. Tapi upami nilik kana kaayaan rumah tanggana matak nalangsa, teu aya kakompakan, teu sareundeuk saigel sabobot sapihanéan, paturay lir ibarat sapu nyéré pegat simpay. Namina sami tapi akidah, ubudiah sareng muamalah aya nu kacampuran bid'ah, ditambah ku akulturasi, hak dicampur aduk sareng tradisi-tradisi lokal nu bathil.*<sup>58</sup>

(Kalau melihat berjejalnya umat Islam di negara kita, 90% kurang sedikit dari jumlah penduduk negeri, benar-benar membawa kebanggaan. Tapi kalau melihat keadaan rumah tangganya, sungguh nelangsa, tidak ada kekompakan, tercerai berai ibarat sapu lidi berserakan. Namanya sama tapi akidah, ubudiah, dan muamalah ada yang tercampur bid'ah, ditambah dengan akulturasi, hak (kebenaran) dicampur aduk dengan tradisi-tradisi lokal yang batil).

Di sini Hasim secara jelas menunjukkan ketegasan sikapnya terhadap apa yang ia sebut sebagai taklid, jumud, syirik, bid'ah, khurafat, tradisi lokal batil dan lainnya. Hampir di setiap *muqaddimah*-nya yang lain, ia memperlihatkan sikapnya sebagai seorang Islam modernis. Misalnya ia menyinggung pula masalah larangan menghadihkan pahala dengan membaca surat Yasin,<sup>59</sup> kewajiban menyampaikan kebenaran walau terasa pahit,<sup>60</sup> pengaruh orientalis, jiwa animisme, bid'ah dan khurafah yang masih diamalkan,<sup>61</sup> dan yang lainnya.

Ia dalam salah satu *muqaddimah*-nya bahkan membuat semacam kategori umat Islam: 1) Islam jumud; 2) Islam taklid; 3) Islam *fasl al-dīn 'an al-daulah* (sekuler), dan 4) Islam kaffah. Menurutnya, salah satu upaya untuk

---

<sup>57</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 1, vii; Jilid 7, ix; Jilid 9, ix.

<sup>58</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 20, vii.

<sup>59</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 9, vii.

<sup>60</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 7, vii.

<sup>61</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 13, vii.

menghilangkan golongan 1, 2, dan 3, adalah dengan merenungkan (*ngalenyepan*) kandungan ayat Al-Qur'an, insya Allah pelan-pelan akan menjadi golongan keempat.<sup>62</sup> Tentu saja yang dimaksud dengan *ngalenyepan* ayat al-Qur'an salah satunya dengan merujuk pada tafsir *Ayat Suci Lenyepaneun* yang dikarang Hasim sendiri.

Pembagian kategori Islam semacam ini merupakan salah satu cara untuk memperjelas posisi, siapa kita, siapa mereka dan siapa lawan kita, dan pembacanya diharapkan bisa menentukan sikap sedari awal termasuk ke dalam jenis mana. Meski tidak eksplisit, tetapi tidak dipungkiri bahwa yang dihadapinya adalah masyarakat Islam tradisional di tatar Sunda. Praktik Islam di kalangan pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU) kiranya menjadi objek sasaran kritiknya itu, karena merekalah yang secara sosial keagamaan bahkan politik dianggap berbeda haluan dengan kelompok Islam modernis.<sup>63</sup> Upaya melakukan puritanisasi dan mengembalikan pada ortodoksi Islam karenanya menjadi salah satu alasan kuat disusunnya karya tafsir Sunda.

### Kritik terhadap Islam Tradisional

Meski tidak secara eksplisit menyebut nama, tetapi dilihat dari logika internal teks yang digunakan dengan menyebut berbagai praktik keagamaan tertentu di masyarakat mengandung pesan bahwa penulisnya menjadikan kalangan Islam tradisional (aswaja) sebagai sasaran kritik. Tidak semua keyakinan dan praktik keagamaan Islam tradisional yang dikritik, hanya beberapa keyakinan dan praktik keagamaan tertentu seperti taklid, bid'ah, khurafat, tahayul, masalah *uṣallī*, *talqīn*, berbagai perayaan hari besar Islam (mauludan, rajaban, dll.), *haul*, kenduri, *hahajatan* atau *salametan* (Jawa: *slametan*), *haul*, praktik tasawuf dan tarekat, tawassul, dan lainnya.

Romli misalnya melarang siapapun untuk taklid, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 111.<sup>64</sup> Ia mengutip pendapat *Al-Manār* bahwa tidak wajib menerima pendapat siapapun yang tidak didasarkan pada dalil serta tidak perlu

<sup>62</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 15, vii-viii.

<sup>63</sup> Tentang sejarah persaingan Islam modernis dan tradisional, lihat misalnya Deliar Noer (1996) Mitsuo Nakamura (1993). Dilihat dari sudut pandang sejarah NU, lihat Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

<sup>64</sup> QS. Al-Baqarah [2]: 111:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ ۚ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۚ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۚ



menerima ajakan siapapun bila tanpa bukti yang menguatkannya.<sup>65</sup> Romli lalu menyatakan:

*“Nu mawi henteu kénging dina Islam mah taqlid, sanaos ka saha baé ogé. Kénging sotéh ittiba’, hartosna nampi katerangan, anu kauninga dali<sup>2</sup> anu ngiatkeunana. Komo dina bagbagan hukum agama sareng hal ibadah mah. Ku djalan sok taqlid, seueur pisan pabid’ahan<sup>2</sup> sst. (sareng saterasna) nerekab dimana-mana. Mangkaning bid’ah teh dina hal ibadah mah kapan matak ngadjadikeun ahli naraka.”<sup>66</sup>*

(Makanya dalam Islam tidak boleh taklid, meski pada siapa pun juga. Boleh juga *ittiba’*, artinya menerima keterangan yang diketahui dalil-dalil yang menguatkannya. Bahkan dalam masalah hukum agama dan ibadah. Akibat suka taklid, banyak perbid’ahan-perbid’ahan dan seterusnya menyebar di mana-mana. Padahal bid’ah itu dalam hal ibadah akan menjadikannya ahli neraka).

Romli tampak menggunakan argumen *Al-Manār* ini yang ditarik ke dalam konteks persaingan ideologis masyarakat yang dihadapinya. Kritiknya dalam masalah taklid tentu saja ditujukan terhadap para *ajengan* atau kyai yang menganjurkan taklid kepada para santri dan pengikutnya. Kalangan modernis umumnya menganggap bahwa tak ada satupun ayat yang memerintahkan untuk taklid. Al-Qur’an dan hadis justru melarangnya.<sup>67</sup>

Di tempat lainnya, Romli menyatakan adanya penyimpangan kalangan Islam tradisional yang dianggapnya sudah melakukan kemusyrikan. Ketika menafsirkan kalimat *wa iyyāka nasta’īn* (QS. Al-Fatihah [1]: 5), ia menyatakan:

*Kukituna, anu sok njaruhunkeun tulung ka kuburan<sup>2</sup>, nu dianggap aja karamatna, boh kanggo ngahasilkeun kabutuhna, boh kanggo ngagampilkeun nu sesahna at. (atanapi) nyageurkeun panjakitna, ngalumpuhkeun musuhna sareng lian-lianna, terang pisan kaluarna tina papagon G.N.M. Kawasa, njimpang tina agama nu disaréatkeun ku G. Alloh swt., sareng éta jalmi midamel sarupi pamusrikan anu lumrah didjalankeun dina djaman djahilijah, njaéta njuhunkeun tulung ka salian ti G. Alloh swt. Njakitu deui nu sok ngagarunakeun djimat<sup>2</sup>, anu ditekadkeun baris ngabantu kana kasalametan salirana, kanggo nguntungkeun dina*

---

<sup>65</sup> Al-Sayyid Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi’ism Tafsīr al-Manār*, Juz 1 (Kairo: Munsha Al-Manar, 1947), 424-25.

فقرر لنا قاعدة لا توجد في غير القرآن من الكتاب السماوية، وهي أنه لا يقبل من أحد قول لادليل عليه، ولا يحكم لأحد بدعوى يتحلها بغير برهان يؤيدها...

<sup>66</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 313. Bahkan Romli juga menyatakan bahwa mereka yang taklid diancam Allah dalam QS. Al-Nahl [16]: 116. H. Mhd. Romli, *Nurul-Bajan*, Jilid 3, 1046.

<sup>67</sup> Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State*, 160-1. Misalnya QS. Bani Isrā’il [17]: 36, “Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya.”

*pausahaanana, kanggo ngagampilkeun kana kabeungharan at. maksad<sup>68</sup> anu sanésna, tangtos djadi musrikna, henteu bénten sareng njembah berhala, matekong at. nagut, margi mertjanten kana anu henteu boga kakawasaan sapertos kakawasaan G. Alloh swt., malah barang paéh<sup>2</sup> atjan.*<sup>68</sup>

(Karenanya, yang suka meminta tolong ke kuburan-kuburan, yang dianggap ada keramatnya, baik agar memuluskan kebutuhannya, atau pun memudahkan kesusahannya atau menyembuhkan penyakitnya, mengalahkan musuhnya dan lain-lain, jelas sekali keluar dari aturan Allah, menyimpang dari agama yang disyariatkan oleh Allah, dan orang itu sudah melakukan semacam kemusyrikan yang biasa dilakukan di zaman jahiliyah, yaitu meminta tolong pada selain Allah. Begitu pun yang suka menggunakan jimat-jimat, yang diyakini akan membantu keselamatan dirinya, agar menguntungkan perusahaannya, agar memudahkan mendapatkan kekayaan atau maksud-maksud lainnya, tentu saja menjadi musyrik, tidak berbeda dengan menyembah berhala, patung atau menthagutkan, karena percaya pada yang tidak memiliki kekuasaan seperti kekuasaan Allah, bahkan hanya barang yang mati belaka).

Hal yang sama dilakukan Hasim yang kerap menyindir kalangan Islam tradisional yang disebutnya sebagai *kufr al-nifāq* karena memelihara tradisi yang menyimpang. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 171, Hasim menyatakan:

*Golongan kufrusy-syirk jeung kufrun-nifāq ti nu akon-akon ngagem agama Islam, tetep musyrik jeung munafik. Kana adat kabiasaan mah maranéhna téh kacida ngéstokeunana, saperti kana hahajatan rewah-mulud, hajat bubur sura dina bulan Muharam, jeung rupa-rupa salametan nu katelah ngarasulkeun. Sanajan bari teu ngarti ogé da ceuk guruna kudu kitu tetep baé ngagugu, sanajan papalingpang jeung pamadegan atawa akal-pikiranna sorangan tetep baé gugon tuhon teu beunang dionggét-onggét. Dicarék taklid bari ditémbongan dawuhan Gusti Allah nu kaunggel dina surat bani Israil ayat 36, pokna teh kami mah teu wasa ngalangkahan guru bisi kawalat.*<sup>69</sup>

(Golongan *kufr al-shirk* dan *kufr al-nifāq* dari yang mengaku beragama Islam, tetap saja musyrik dan munafik. Pada adat kebiasaan mereka begitu menghormatinya seperti pada upacara *rewah-mulud*, *hajat bubur sura* pada Bulan Muharam, dan berbagai macam selamatan yang disebut *ngarasulkeun*. Sekalipun tidak mengerti, sebab kata gurunya harus begitu, maka tetap saja dituruti. Sekalipun menyimpang dengan pendirian atau akal pikirannya sendiri, tetap saja dipegang tiak bisa dirubah. Dilarang

---

<sup>68</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 98. Pernyataan lainnya disampaikan ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 165 khususnya tentang perayaan Maulud, H. Mhd. Romli, *Nurul-Bajan*, Jilid 2, 352.

<sup>69</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2, 77.

taklid dengan diperlihatkan firman Allah dalam QS. Bani Israil: 36, malah menjawab, “kami tidak tega melangkahi guru, nanti bisa kualat”).

Karenanya ketika menafsirkan QS. Bani Isra'il [17]: 36, Hasim menyatakan:

*Pikeun ngahontal kabagjaan dunya ahérat urang ulah rék sadéngé-déngéna, sadeuleu-deuleuna ula-ilu ka batur tanpa kayakinan, boh dina widang akidah boh dina widang ubudiah jeung muamalah. Ula ilu tanpa élmu téh ngaranna taklid. Tah dina ayat ieu, Gusti Allah kalayan écés ngalarang taklid. Tapi naon sababna aya ulama nu ngawajibkeun taklid pikeun kaom awam, ...Kaom awam jaman ayeuna henteu diparéntah taklid tapi diwajibkeun tetelepék sakumaha nu kaunggel dina dawuhan Gusti Allah dina surat an-Nahl ayat 43.<sup>70</sup>*

(Untuk meraih kebahagiaan dunia akhirat, kita tidak boleh mengikuti apa yang didengar dan dilihat orang lain tanpa keyakinan, baik dalam bidang akidah, ubudiah maupun muamalah. Ikut-ikutan tanpa disertai ilmu itu namanya taklid. Maka dalam ayat ini, Allah secara jelas melarang taklid. Tetapi apa sebabnya ada ulama yang mewajibkan taklid untuk orang awam,...Orang awam zaman sekarang tidak diperintah taklid, tetapi diwajibkan banyak bertanya sebagaimana yang terdapat dalam firman Allah QS. Al-Nahl: 43).

Sebenarnya baik golongan Islam tradisional maupun Islam pembaharu, sependapat tentang pengertian taklid, yaitu mengikuti pendapat ulama yang dianggap cukup tinggi pengetahuannya tentang agama tanpa menyelidiki sumber-sumber-sumber yang dipakainya dalam memutus suatu hukum. Dalam bahasa Hasim dengan agak pejoratif menyebut *teu boga pamadegan sorangan, tapi saukur ula-ilu tuturut munding*.<sup>71</sup> Tetapi bagi kalangan Islam tradisional, golongan Islam pembaharu sebagaimana Romli dan Hasim telah keliru dalam menyimpulkan bahwa para ulama tradisional menganjurkan taklid buta. Mereka pada dasarnya selalu menganjurkan para pengikutnya untuk mempelajari syariat agama sedalam-dalamnya. Tetapi harus dari ulama yang sah (*authoritative*). Mereka yang dapat mencapai pengetahuan yang tinggi dalam bidang agama tidak diperkenankan taklid. Sedang bagi yang pengetahuan agamanya rendah (awam) adalah lebih baik menerima taklid, tentunya taklid pada ulama yang otoritatif.<sup>72</sup>

Jadi perbedaan dalam masalah taklid di antara kalangan tradisional dan pembaharu, sebenarnya terletak pada tarik ulur dalam masalah batasan keawaman seseorang sehingga berpengaruh pada boleh tidaknya taklid. Kalangan Islam tradisional cenderung pasif dalam menilai kaum awam sehingga

---

<sup>70</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 15, vii.

<sup>71</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 15, 16.

<sup>72</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 152.

menyerahkan segala urusan agama pada ulama yang otoritatif, sementara kalangan Islam pembaharu dengan melarang taklid tampak terlalu aktif memaksa siapapun untuk mengetahui dalil-dalil agama, sehingga cenderung akan mengabaikan peran ulama otoritatif.

Sampai di sini bisa disimpulkan bahwa sejak dari kata pembuka tafsirnya, penulis tafsir Sunda sudah cukup jelas menunjukkan pendapat dan sikap keislamannya sebagai Islam modernis. Kejelasan sikap ini semakin jelas lagi ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an. Bahkan seolah ayat yang ditafsirkan dijadikan sebagai legitimasi atas ideologi yang dianutnya sebagai Islam pembaharu. Bagi sebagian orang, mungkin bisa muncul kesan adanya pemaksaan ayat ketika maknanya begitu saja dilepaskan dari makna dan konteks asalnya dan ditarik ke dalam konteks di mana penulisnya hidup berhadapan dengan kelompok Islam tradisional.

### Kritik terhadap Budaya Sinkretik

Selain terhadap kalangan Islam tradisional, objek sasaran kritik Romli dan Hasim yang menurutnya dianggap sebagai praktik budaya lokal yang secara turun-temurun berkembang di masyarakat Sunda dan kemudian bercampur dengan praktik keagamaan Islam. Pihak pemerintah seringkali menjadikan berbagai ritual budaya lokal ini sebagai ajang pariwisata. Umumnya berasal dari tradisi animisme dan dinamisme, bahkan menurut Romli boleh dikata *Islam di dieu* (tatar Sunda) *seueur pacampur sareng pamaké Hindu, Buda ss. (sareng sajabina)*.<sup>73</sup> Inilah yang disebut para ahli antropologi Jawa seperti Geertz, Mulder, dan Beatty disebut sebagai budaya sinkretik, yakni campuran berbagai elemen animisme, Hindu-Budha dan Islam yang sama dengan wajah keagamaan orang abangan.<sup>74</sup> Romli dan Hasim kerap menuduh kalangan Islam tradisional dan pemerintah sebagai agen paling bertanggung jawab terhadap pelestarian budaya sinkretik ini di masyarakat Sunda.

Romli ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 21 tentang makna ibadah misalnya, mengkritik berbagai tradisi budaya lokal yang dianggapnya membawa pada kemusrikan bahkan kekafiran:

*Aja deui nu tiasa ngalantarankeun kakapiran (kamusrikan) téh, njaéta ku midamel ibadah 'urfijjah (ibadah adat), sapertos taqorrub, mikadeuheus,*

---

<sup>73</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 10.

<sup>74</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 6. Lihat juga Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1960); Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa, Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001); Niels Mulder, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*, terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: PT Gramedia, 1983).

*supados ngaraketkeun ka nu dipudjana, sadjabi ti G.N.M. (Gusti Nu Maha) Sutji, ku nadar, meuntjit peupeuntjitan (ngaruat), njuguh, nadran ka kuburan<sup>75</sup>, hadjat njusur tanah, tiluna, tudjuhna sst., hadjat Rewah-Mulud, tingkeban sareng sabangsa ibadah<sup>2</sup> adat.*<sup>75</sup>

(Ada lagi yang bisa mengakibatkan kekafiran (kemusyrikan), yaitu melakukan ibadah ‘*urfiyah* (ibadah adat), seperti *taqarrub*, menghadap agar mendekatkan pada yang dipujanya, selain dari Allah, melalui nazar, menyembelih sembelihan (*ruwat*), *nyuguh*, *nadran* ke kuburan-kuburan, upacara *nyusur tanah*, *tiluna*, *tujuhna dst*, upacara *Rewah-Mulud*, *tingkeban* dan semacam ibadah-ibadah adat lainnya).

Di tempat lainnya, Romli menceritakan kondisi pada masanya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 78:

*Kumargi tadi, asal karuhun téh njembah ka kaju ka batu, ditumbu ku pamadegan Hindu-Budha, Islam teu wasa mitjeun pamaké<sup>2</sup> kamusrikan<sup>2</sup>, bongon dibéla ku anu dianggap ngartos kana agama Islam, wungkul lantaran butuh ku sahuapeun sakoppeun (camanan qolilan, dawuhan G.N.M. Agung mah). Komo djaman ajeuna tambih rupi<sup>2</sup> hahalang<sup>2</sup> nu sanésna.*<sup>76</sup>

(Karena asal nenek-moyangnya menyembah pada kayu batu, disambung dengan pendirian keyakinan Hindu-Budha, Islam tidak tega membuang (jimat-jimat) yang dipakai kemusyrikan-kemusyrikan, sebab dibela oleh orang yang dianggap mengerti agama Islam, hanya karena butuh makanan sedikit (*thamanan qalilan* [harga yang sedikit], kata firman Allah). Bahkan zaman sekarang ditambah dengan berbagai macam penghalang yang lainnya).

Hasim dalam tafsirnya bahkan merinci secara detail bagaimana praktik tradisi lokal Sunda itu di masyarakat terutama ritual seputar kematian dan kegiatan pertanian. Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 170, Hasim menceritakan:

*Dina kapapaténan, waktu pasaran digotong kaluar ti panto, kaom karabat kudu ngolong heula, sanggues kitu kakarek meunang maju nuturkeun nu mawa parukuyan dibarengan ku nu mawa cai dina kendi. Sabada layon dikurebkeun terus disambung ku talkin, réngsé talkin kuburan dibanjur ku cai tina kendi bari diawuran kembang. Geus kitu disambung ku ngabagikeun duit ka sugri nu hadir nu disebut salawat téa, ditambah ku bungkusuan béas nu katelah pijah. Samulangna ti kuburan diayakeun hajat nyusur tanah, dalahar balakécrakan, nu kasebut jelema cukup mah sok meuncit embé sagala, malah nu jegud mah sok meuncit munding keding.*

---

<sup>75</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 158.

<sup>76</sup> H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 250. Ungkapan senada dinyatakannya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 102 mengenai sihir, jimat-jimat, jampi-jampi, H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja, *Nurul-Bajan*, Jilid 1, 289.

*Unggal peuting dina jero saminggu sok tahlilan nu ditutup ku ambéngan, sanggues tamat nu ngado'a brak dalahar balakécrakan. Rupa-rupa hahajatan saperti katiluna, katujuhna, matang puluh, natus jeung néwu tara kaliwat.*

(Dalam upacara kematian, ketika keranda digotong keluar dari pintu, para kerabat harus lewat dulu ke bawah keranda, setelah itu baru boleh maju mengikuti orang yang membawa kemenyan diiring pembawa air dalam kendi. Setelah jenazah dikebumikan, dilanjutkan dengan talkin, setelah itu kuburan disiram dengan air dari kendi sambil ditaburi bunga. Lalu dilanjutkan dengan membagi-bagi uang kepada semua yang hadir, disebut salawat, ditambah dengan bungkusan beras yang disebut pijah. Sepulangnya dari kuburan, diadakan upacara *nyusur tanah*, makan senang-senang bersama. Bagi orang mampu suka disertai memotong kambing, bahkan yang berada suka memotong kerbau. Setiap malam selama seminggu suka tahlil yang ditutup dengan *ambengan*. Setelah tamat yang berdoa, lalu makan senang-senang bersama. Berbagai macam upacara seperti hari ketiga, ketujuh, lima puluh, seratus, dua seribu tidak terlewat).

*Dina molah sawah gé tara ninggalkeun tutungkusan ti karuhun nyaéta ngamuhit ka Dewi Sri, lamun rék tebar di pawinian kudu nyuguhkeun sasajén dina tekor bari ngukus dina sapu paré saeundan dibarengan ku nancebkeun tangkal hanjuang jeung tamiang pugur. Ieu téh palakiah malar hasilna mucekil. Rupa-rupa tahayul nu bau kamusyrikan warisan ti nini-moyang pantrang dirempak.<sup>77</sup>*

(Dalam mengolah sawah juga tidak terlewat adanya peninggalan dari nenek moyang yaitu memuja Dewi Sri, kalau mau menebar di tempat benih harus menyuguhkan sesajen pada daun pisang sambil membakar kemenyan dengan sapu se-*eundan*, sambil menancapkan pohon hanjuang dan tamiang pugur. Ini adalah upaya agar hasilnya bagus. Rupa-rupa tahayul yang berbau kemusyrikan warisan dari nenek moyang pantas dilanggar).

Yang menarik Hasim selanjutnya menceritakan keheranannya terhadap polah tokoh Islam tradisional yang dalam pandangannya tampak bersikap mendua:

*Aya kokojo agama Islam nu nyarita kieu: "Pelaksanaan agama Islam di negeri kita makin mantap." Ari dina riungan séjén mah béda deui nyaritana, pokna téh: "Rupa-rupa upacara tradisional peninggalan nenek-moyang kita wajib dilestarikan." Matak hémeng ngabandunganana, cenah pelaksanaan agama Islam makin mantap, ngubur hulu munding, pesta laut jeung rupa-rupa upacara adat nu papalingpang jeung akidah Islam wajib dilestarikeun. Haté leutik ngagerentes: "Mantap lebah manana? Tatali paranti kamusyrikan nu tadina geus méh leungit, ayeuna kalah digegedékeun."<sup>78</sup>*

<sup>77</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2, 74.

<sup>78</sup> Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyepaneun*, Jilid 2, 75.

(Ada tokoh Islam yang berbicara begini: “Pelaksanaan agama Islam di negeri kita makin mantap.” Ketika dalam kumpulan yang lain berbeda lagi bicaranya. Ia mengatakan: “Berbagai macam upacara tradisional peninggalan nenek-moyang kita wajib dilestarikan.” Membuat heran memperhatikannya, katanya pelaksanaan agama Islam makin mantap, padahal mengubur kepala kerbau, pesta laut dan berbagai macam upacara adat yang menyimpang dengan akidah Islam wajib dilestarikan. Hati kecil berbisik: “Mantap sebelah mananya? Adat leluhur yang penuh kemusyrikan yang tadinya hampir hilang, sekarang malah dibesar-besarkan).

Kalangan Islam tradisional juga memiliki pandangan yang sama dengan pandangan Islam modernis, sebagaimana tampak dari pendapat Romli dan Hasim, tentang banyaknya ulama tradisional terutama dari kalangan guru dan pengikut tarekat, yang mengamalkan hal-hal yang dianggap syirik, misalnya mempercayai benda-benda atau tempat-tempat keramat, antara lain azimat-azimat yang dianggapnya dapat memelihara pemiliknya dari roh dan nasib buruk. Namun dalam hal ini kaum Islam modernis tidak menyadari bahwa pada umumnya para kyai juga menentang praktik-praktik tersebut. Kalangan Islam modernis sebagaimana Geertz, cenderung tidak membedakan Islam yang dipraktikkan di kraton-kraton Jawa pada masa penjajahan Belanda yang kemudian dianut kaum abangan, dengan Islam yang diamalkan di pesantren.<sup>79</sup> Padahal kalangan Islam tradisional sebagaimana Islam modernis sama-sama berupaya menentang praktik-praktik keagamaan yang dilakukan kaum abangan itu, meski dengan pendekatan dan pemaknaan yang berbeda.

Di samping itu, bagi kalangan Islam tradisional dengan institusi pesantrennya, berbagai praktik budaya lokal tidak perlu sama sekali dihilangkan, tetapi mereka berupaya melakukan berbagai perubahan yang mengarah pada dimensi akulturasi. Bagi mereka di dalam perubahan itu tidak terjadi proses saling meniru atau menyesuaikan, akan tetapi mengakomodasi dua elemen menjadi satu kesatuan yang baru. Tentunya ada unsur yang dimasukkan dan ada unsur yang dibuang. Karenanya, dengan cara pandang semacam ini, kalangan Islam tradisional cenderung mempertahankan keragaman tradisi budaya lokal. Bahkan seiring dengan peran sejarah yang dimainkannya dalam proses penyebaran ajaran Islam, Islam tradisional berperan sebagai patron atau penjaga cagar kebudayaan lokal itu sendiri. Karenanya di kalangan Islam tradisional, perubahan budaya pada masyarakat dapat dilihat dari tradisi lokal, dalam arti dilakukan berdasarkan lokalitasnya ke arah tradisi Islam lokal.<sup>80</sup> Dalam kasus tradisi Islam di Cirebon misalnya, bagaimana sekumpulan tradisi

---

<sup>79</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 150.

<sup>80</sup> Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 242.

atau ritual adat lokal seperti perayaan hari-hari besar Islam, ritual siklus hidup, dan tradisi ziarah disebarkan secara formal dan sistematis hingga melembaga dari generasi ke generasi berikutnya. Islam tradisional dengan institusi pesantren (salah satunya Buntet) dianggap sebagai pihak yang bertanggung jawab penuh atas hal ini.<sup>81</sup>

Dalam pandangan antropolog seperti Woodward, Pranowo, Muhaimin dan Nursyam,<sup>82</sup> kalangan Islam tradisional menghadapi perjumpaannya dengan budaya lokal ternyata mampu memahami konstruksi tradisi lokal tersebut dengan menyerapnya ke dalam tradisi Islam lokal. Tidak ada lagi bentuk sinkretisme di sini, yang ada adalah proses akulturatif-kolaboratif yang positif dari tradisi lokal ke dalam tradisi Islam lokal dan menjadi bagian dari identitasnya yang tidak terpisahkan. Cara pandang sinkretik hanyalah cara pandang yang tidak didasarkan pengetahuan yang memadai terhadap karakteristik ajaran Islam.<sup>83</sup>

## Penutup

Sejauh ini, penulis sudah menggambarkan bagaimana proses ideologisasi dilakukan kalangan Islam modernis berlangsung dalam teks keagamaan seperti tafsir Sunda karya Romli dan Hasim. Secara ideologis, kedua tafsir yang disusun para pegiat Islam pembaharu itu berpengaruh pada materi tafsir yang disesuaikan dengan misi pembaharuan Islam. Terlebih suasana yang berkembang di tengah masyarakat pada masa keduanya masih diwarnai kuatnya persaingan ideologis antara kalangan Islam pembaharu dan Islam tradisional

---

<sup>81</sup> Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, terj. A. Suganda (Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001), 283. Dalam kasus yang hampir sama terjadi di Tegalrejo Semarang di mana tradisi *Jatilan* yang merupakan seni tradisi Jawa ikut dipertunjukkan dalam acara *khataman* Al-Qur'an. M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009), 189 dan 365. Lihat juga bagaimana kalangan Islam tradisional sangat berperan dalam tradisi ziarah pada makam-makam keramat para wali yang "otentik", seperti Wali Songo serta sejumlah syekh leluhur yang tersebar di puluhan ribu tempat di Jawa termasuk di tatar Sunda. Henri Chambert-Loir & Claude Guillot (pengumpul tulisan), *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau (Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole française d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007), 343, 346 dan 357.

<sup>82</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2008), cet. ke-4; M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (2009); Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon* (2001); Nur Syam, *Islam Pesisir* (2005).

<sup>83</sup> Abdurrahman Mas'ud, "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren", dalam Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, LSAF & The Asia Foundation, 2007), xxii.



(1970-an dan 1990-an). Hal ini berdampak pada upaya ideologisasi tafsir al-Qur'an berbahasa lokal menurut faham atau aliran tertentu. Tafsir lokal kemudian dijadikan sarana efektif untuk melakukan ideologisasi Islam terutama dari kalangan Islam Pembaharu berhadapan dengan faham yang dianut oleh kalangan Islam Tradisional.

Kecenderungan ideologisasi tafsir tersebut tampak dari berbagai pernyataan sikapnya sejak di bagian pengantar karya tafsirnya yang selanjutnya dilegitimasi melalui penafsiran ayat-ayat al-Qur'an pada bagian inti tafsirnya. Dari sekian banyak kritik Romli dan Hasim terhadap realitas masyarakatnya, kritiknya terhadap kalangan Islam tradisional (NU) mendapatkan porsi yang cukup luas dalam tafsirnya, terutama diarahkan pada masalah taklid, bid'ah, khurafat, dan tahayul. Selain itu berbagai bentuk praktik keagamaan terutama di tatar Sunda yang dianggap sinkretik juga tak lepas menjadi sasaran kritiknya, misalnya upacara *ngaruat*, *nyuguh*, *nadran*, *hajat nyusur tanah*, *tiluna*, *tujuhna* dan seterusnya, *hajat Rajaban*, *Muludan*, *tingkeban* dan lainnya.

Semangat Romli dan Hasim dalam menyebarkan paham Islam pembaharu dan berbagai kritik yang disampaikan terhadap kalangan Islam tradisional menjadi indikator penting bahwa teks apapun termasuk teks keagamaan seperti tafsir, tidak terlepas dari kepentingan penulisnya. Bila tafsir ideologis yang banyak berkembang di abad pertengahan didominasi oleh kepentingan aliran dalam bahasa, teologi (kalam), mazhab fiqih, maupun tasawuf, maka dalam konteks tafsir lokal sekalipun, kepentingan penulisnya tetap ada dan cenderung terpilah dalam nuansa ideologi Islam tradisional dan Islam pembaharu. Ini bisa dipahami karena realitas kuatnya persaingan di antara kelompok keagamaan terjadi di antara kedua kelompok tersebut, terutama di tatar Sunda. Terlebih basis massa kedua kelompok Islam ini sama-sama dominan dan salah satu ormas Islam pembaharu (Persis) bahkan berpusat di tatar Sunda (Bandung). Bahasa lokal menjadi pilihan bagi karya tafsir, di samping untuk mengisi kekosongan pasar tafsir lokal sehingga membuatnya berhitung secara pragmatis menghadapi kuatnya persaingan penerbitan tafsir dalam bahasa Indonesia, penulisnya juga cenderung membidik kaum Muslim Sunda pedesaan sebagai basis kalangan Islam tradisional yang diharapkan bisa mudah dipengaruhi bila disampaikan dalam bahasa ibunya. Kiranya kemudian, meski secara politis identitas kedaerahan di Indonesia cenderung semakin menguat, tetapi bukan berarti persinggungan kepentingan secara internal menjadi terabaikan. Kajian ini menunjukkan kuatnya persinggungan kepentingan ideologi keagamaan sebagaimana tercermin dalam teks-teks keagamaan (tafsir) lokal.

## Daftar Pustaka

- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr Al-Fātiḥah wa Juz ‘Ammah*. Kairo: Al-Hay’ah Al-‘Ammah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2007.
- Abdullah, M. et.al. “The Influence of Egyptian Reformist and Its Impact on the Development of the Literature of Quranic Exegesis Manuscripts in the Malay Archipelago.” *Arts and Social Science Journal*, 52 (2012).
- AG., Muhaimin. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*. Terj. A. Suganda. Jakarta: Kerjasama Logos Wacana Ilmu, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2001.
- Arnold, Thomas W. *Sejarah Da’wah Islam, The Preaching of Islam*. Terj. A. Nawawi Rambe. Jakarta: Widjaya, 1981. Cet. ke-2.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai’i Press, 2004.
- Bakry, H. Oemar. *Tafsir Rahmat Basa Sunda*. Terj. H.M. Soelaeman. Bandung: CV. Angkasa, 2002. Cet. ke-2.
- Barnard, Alan and Jonathan Spencer (ed.). *Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge, 2002.
- Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa, Suatu Pendekatan Antropologi*. Terj. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Burhani, Ahmad Najib. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2010.
- Chambert-Loir, Henri & Claude Guillot (Pengumpul tulisan). *Ziarah & Wali di Dunia Islam*. Terj. Jean Couteau. Jakarta: Serambi bekerjasama dengan Ecole francaise d’Extreme-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007.
- Darmawan, Dadang. *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Al-Dhahabi, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Al-Bābī al-Ḥalabi, t.th.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1981.
- Ekadjati, Edi S. “Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya.” Dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PII). *Ngamumule Budaya Sunda*

- Nanjeurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda*. Bandung: Perhimpunan KB-PHI, 2006.
- dan Undang A. Darsa. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5A: Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*. Jakarta: YOI dan EFEO, 1999.
- Eriyanto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Fealy, Greg. *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*. Leiden: Brill, 2001.
- , "Modernist Islam in Southeast Asia: A New Examination." *The Muslim World*, 92 (2002).
- , "The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia." *Indonesia* 10 (October), Cornell Modern Indonesia Project, 1970.
- , *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Terj. Tadjul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1960.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiyy*. Terj. 'Abdul Halim Najjar. Kairo: Maktabah Al-Khaniji bi Mishr wa Maktabah Al-Muthanna bi Baghdad, 1955.
- Hafiduddin, Didin. "Tafsīr al-Munīr Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara." Dalam Ahmad Rifa'i Hasan (peny.). *Warisan Intelektual Islam Indonesia, Telaah atas Karya-karya Klasik*. Bandung: Mizan, 1992. Cet. ke-4.
- Hassan, A. *Al-Foerqan Tafsir Qoer'an Basa Soenda*. Disalin koe Djoeragan Mh. Anwar Sanuci jeung Djoeragan Mh. Doenaedi. Bandoeng: Persatoean Islam, Januari 1929.
- Hasim, Moh. E. *Ayat Suci Lenyepaneun*. Jilid 1-30. Bandung: Pustaka, 1984.
- , *Rupa-rupa Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna*. Bandung: Pustaka, 1996.
- , "Pangalaman Nyusun Naskah Ayat Suci Lenyepaneun." Dalam Perhimpunan Keluarga Besar Pelajar Islam Indonesia (Perhimpunan KB-PHI). *Ngamumule Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama, Lokakarya Da'wah Islam Napak Kana Budaya Sunda*. Bandung: Perhimpunan KB-PHI, 2006.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M, 1987.

- Ibn Al-Ḥasan, Muḥammad Abdullāh. *Sa'ādat Al-Darayn fī Tarjamat Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm li Jalāl Al-Dīn Al-Suyūṭī wa Jalāl Al-Dīn Al-Maḥallī*. Jakarta: Maktabah Dar Al-Ḥikmah, t.th.
- Ibnu Manẓur. *Lisān al-'Arab*. Jilid 2. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Islamiyyah, t.th.
- Iskandar, Mohammad. *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001.
- Iyazī, Muhammad 'Alī. *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasah al-Tiba'iyah wa Nashr Wizarah al-Thaqafah al-Islamiyah, 1415 H.
- Jaques, R. Kevin. "Islamicate Society." Dalam Richard C. Martin. *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World Vol. 1*. New York: Macmillan, 2004.
- Johns, A.H. "Islamization in Asia: Reflection and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism." *Southeast Asian Studies*, Vol. 31, No. 1 (June 1993).
- , "She desired him and he desired her" (Qur'an 12:24): 'Abd al-Ra'ūf's treatment of an episode of the Joseph story in Tarjumān al-Mustafid." *Archipel*. Volume 57 (1999).
- Kim, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in A Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*. Canberra: ANU E Press, 2007.
- Martin, Richard C. *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World Vol. 1*. New York: Macmillan, 2004.
- Mas'ud, Abdurrahman. "Memahami Agama Damai Dunia Pesantren." Dalam Badrus Sholeh (ed.). *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: LP3ES, LSAF & The Asia Foundation, 2007.
- McVey, Ruth T. "Faith as an Outsider Islam in Indonesian Politics." In James Piscatori. Ed. *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Millie, Jullian. *The People's Religion, The Sermons of A.F. Ghazali*. Bandung: Cupumanik, 2008.
- , "Spiritual Meal or Ongoing Project: The Dilemma of Dakwah Oratory." Dalam Greg Fealy and Sally White. *Expressing Islam, Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2008.
- Mulder, Niels. *Kebatinan dan Hidup Schari-hari Orang Jawa*. Terj. Alois A. Nugroho. Jakarta: PT Gramedia, 1983.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996. Cet. ke-8.

- Noorduyn, J. dan A. Teeuw. *Tiga Pesona Sunda Kuna*. Terj. Hawe Setiawan. Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1978.
- , *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. Arizona: Arizona State University, 1992.
- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet dan INSEP, 2009.
- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Manshūrat Al-'Aṣr al-Ḥadīth, t.th.
- Ramli, Muhammad. *Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda*. Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1991.
- Ridha, Al-Sayyid Muhammad Rashid. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi'ism Tafsīr al-Manār*. Juz 1. Kairo: Munsha Al-Manar, 1947.
- Romli, Mhd. dan H.N.S. Midjaja. *Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda*. Jilid 1-3. Bandung: N.V. Perboe, 1966. Cet. ke-2.
- Romli, Adjengan H. Moh. *Qoeran Tardjamah Soenda Djoez 1-30*. 3 Jilid. Poestaka Islam Bandoeng, Dirj. "KITA" Dk., t.th.
- Rosidi, Ajip. *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2004.
- , *Gerakan Kasundaan*. Bandung: Kiblat, 2009.
- , (ed.). *Ensiklopedi Sunda, Alam, Manusia dan Budaya*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.
- Sanusi, Ahmad. *Rauḍat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān*. Sukabumi: Pesantrén Gunung Puyuh, t.th.
- , *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-'Ālamīn (Pangadjaran Basa Soenda)*. Jilid 1. Batavia Centrum, Kantor Cetak Al-Ittihad, 1931/1349 H.
- Setiawan, Hawe. "Al-Qur'an dan Tafsir Sunda." *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 23 September 2006.
- Shaleh, Qamaruddin, A.A. Dahlan, dan Yus Rusamsi, *Al-Amin: Al-Qur'an Tarjamah Sunda*. Bandung: CV Diponegoro, 1971.
- Suganda, Her. "Moh. E. Hasim, Berkarya Sampai Tua." *Kompas*, 13 Juli 2004.

- Suhendar. *Metode Penerjemahan K.H. Muhammad Ramli dalam Al-Kitabul Mubin*. Bandung: Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2004.
- Suryalaga, R. Hidayat. *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994.
- Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. Great Britain: Harper Collins Publishers, 1992.
- van Bruinessen, Martin. "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), no: 2/3, Leiden.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 2008. Cet. ke-4.
- , "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts." *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug., 1993).
- Yahya, Iip Zulkifli. "Tradisi Ngalogat di Pesantren Sunda, Penemuan dan Peneguhan Identitas." Dalam A. Budi Susanto (ed.). *Politik dan Postkolonialitas di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003.
- Zimmer, Benjamin G. "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java." *Studia Islamika*, 7, 3 (2000): 31-65.

#### Wawancara

- Farid Ma'ruf Noor (62 tahun), cucu Mhd. Romli pada Kamis, 15 Maret 2012 pukul 17.00 di Margahayu Bandung.
- Halimah (61 tahun), anak ketiga Moh. E. Hasim, pada Selasa 13 Maret 2012 jam 09.00 di Bandung.